

“Hodie nullos habemus prophetas”: Spinoza, i Collegianti e la repubblica

Stefano Visentin

Università degli Studi di Urbino ‘Carlo Bo’
stefano.visentin@uniurb.it

ABSTRACT

From the very first pages of the *Theological-political Treatise*, Spinoza deals with the issue of prophecy with a clear purpose, that is to expunge any possible relation between prophetic language and godly transcendence, in order to prevent that prophecy could become an instrument of domination in the hands of the theocratic power. Anyway, Spinoza also maintains that the prophetic message played a relevant ethical and political role among the ancient people, especially among the Hebrews, since it contributed to create a social bond, based upon the passions and the imaginations of the community. Such an ambivalent peculiarity of prophecy seems to have disappeared in Spinoza’s times, insofar as «we have no prophets in our day» (*TTP*, chapter 1), but only preachers who make use of popular superstition to strengthen their authority. Actually, we can explain differently this *TTP*’s statement, by considering a possible influence of the Collegiant movement in Spinoza’s thought, and therefore maintaining that the free prophetic discussion represents the genesis of any process aimed both to liberate individuals from superstition and to resist to non-democratic rules.

KEYWORDS

Christianity, collegiants, freedom of speech, tolerance, republicanism

1. La posta in gioco

Nelle pagine iniziali del capitolo I del *TTP* Spinoza affronta il tema della profezia a partire dalla definizione del profeta biblico come “interprete di Dio” – da cui deriva la possibilità che il profeta si ponga al servizio di colui che sulla terra “svolge la funzione di Dio (*qui vicem Dei agit*)”,¹ come nel caso di Aronne nei confronti di Mosè. Ed è proprio a partire da questa possibilità che Spinoza individua un pericolo nella funzione profetica, ovvero quello di costituire un sostegno ideologico al potere monarchico (infatti il profeta non è solo interprete, ma anche “oratore”; e vedremo che questa seconda funzione cela in sé una grave minaccia); salvo poi, nel corso di questi primi capitoli e dei capitoli finali dedicati alla teocrazia ebraica, mostrare che i profeti possono anche svolgere la funzione opposta, ovvero quella di critica e di controllo dell’operare del monarca.

Sempre nel capitolo I, immediatamente dopo aver dato la definizione di

¹ *TTP*, ed. it. a cura di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli, 2007, p. 25.

profeta, Spinoza passa a discutere la relazione esistente tra la conoscenza profetica e quella naturale, riconducendo la seconda – con un’affermazione chiaramente sovversiva rispetto alla tradizione tanto ebraica, quanto cristiana – alla prima: “la conoscenza naturale può definirsi profezia”, dal momento che tutto ciò che noi conosciamo attraverso la ragione naturale “dipende dalla sola conoscenza di Dio e dai suoi eterni decreti”.² Sembrerebbe così che ogni uomo, in quanto dotato di ragione, possa essere considerato un profeta, dal momento che “la conoscenza naturale è comune a tutti gli uomini”;³ tuttavia Spinoza non giunge a questa conclusione, affermando anzi che, “sebbene la scienza naturale sia divina, i suoi divulgatori non possono dirsi profeti”,⁴ ovvero, specifica la nota II, “interpreti di Dio”.⁵ La ragione per la quale vi è identità tra la conoscenza naturale e quella profetica, ma non tra gli scienziati o i filosofi e i profeti, dipende sia dal modo in cui avviene la comunicazione di queste due modalità di conoscenza, sia dagli effetti che esse producono sugli ascoltatori. Infatti, conclude la medesima nota,

se gli uomini che ascoltano i profeti divenissero anch’essi profeti, così come divengono filosofi coloro che ascoltano i filosofi, allora il profeta non sarebbe l’interprete dei decreti divini, in quanto i suoi ascoltatori non si baserebbero sulla testimonianza e sull’autorità del profeta, ma sulla rivelazione stessa e sulla propria testimonianza interiore. Così le somme autorità sono le interpreti del diritto del proprio Stato (*imperii*), poiché le leggi da esse emanate sono garantite dalla sola autorità delle somme potestà stesse, e sono fondate esclusivamente sulla loro testimonianza⁶.

Insomma, i profeti comunicano il loro sapere naturale attraverso modalità insolite ed esoteriche, e per questo essi sono tenuti in maggior considerazione dal “volgo”, cioè dagli individui dominati dalle passioni,⁷ rispetto a coloro che posseggono e comunicano ‘semplicemente’ un sapere fondato sull’analisi scientifica o filosofica.

2 Ivi, p. 25. Si tratta di una tesi che rinvia implicitamente all’opera di decostruzione radicale della concezione personalistica della divinità messa in atto nella prima parte dell’*Etica*.

3 *Ibidem*.

4 Ivi, p. 27.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

7 Cfr. ivi, *Prefazione*, p. 19: “so altrettanto bene come sia impossibile sottrarre al volgo la superstizione e la paura; so, infine, che la costanza del volgo è ostinazione e che esso non è guidato dalla ragione, ma piuttosto trascinato – alla lode come al biasimo – dall’impeto (*impetu*)”. Una stimolante analisi del rapporto tra comunicazione profetica e verità, che tuttavia giunge a conclusioni parzialmente diverse rispetto a quelle presentate in questo articolo, è C. Fraenkel, *Spinoza on Miracles and the Truth of the Bible*, “Journal of the History of Ideas” 74 (2013), 4, pp. 643-658.

A questo punto Spinoza passa a parlare del metodo che intende applicare alla lettura e all'interpretazione del testo biblico, e in particolare di quelle parti che non risultano immediatamente comprensibili alla ragione:

Che cosa infatti possiamo affermare di quanto ecceda i limiti del nostro intelletto, se non ciò che ci è stato trasmesso oralmente o per iscritti dagli stessi profeti? E poiché oggi, per quanto ne sappia, non ci sono profeti (*hodie nullos, quod sciam, habemus prophetas*), non possiamo far altro che prendere in esami i sacri volumi che i profeti ci hanno lasciato; ma con questa cautela: di non affermare nulla su tali argomenti o di non attribuire mai ai profeti quanto essi stessi non abbiano esplicitamente dichiarato.⁸

Lasciamo per ora da parte il motivo per cui Spinoza ritenga che la sua epoca non disponga più di profeti, e concentriamoci piuttosto sulle ragioni politiche di questa affermazione: esse riguardano, con ogni evidenza, la volontà di prendere le distanze da qualsiasi esegesi di carattere profetico, che cioè dichiari di essere ispirata direttamente da Dio, e che pertanto neghi la libera discussione, in nome di una presunta superiorità derivante da una supposta elezione sovranaturale. Altrettanto noti sono gli avversari che Spinoza ha in mente, ovvero le frange ortodosse del calvinismo in terra d'Olanda, le quali si consideravano i successori moderni dei profeti dell'*Antico Testamento*, e pertanto ritenevano di essere legittimate a imporre a chiunque la loro interpretazione del testo sacro, abolendo ogni spazio di libertà e di confronto.⁹ Oltre che ai teologi controriformatori olandesi, che agli occhi di Spinoza costituivano una pericolosa minaccia per la libertà di filosofare,¹⁰ si potrebbe anche ipotizzare che la citazione contenga un riferimento più vago alla vicenda del presunto messia ebraico Sabbatai Zevi e del suo profeta Nathan di Gaza,¹¹ vicenda che aveva scosso le comunità ebraiche di

8 *TTP I*, p. 29.

9 Cfr. ad esempio G. Groenhuis, *Calvinism and National Consciousness: the Dutch Republic as a New Israel*, in A.C. Duke - C.A. Tamse (eds.), *Britain and the Netherlands*, vol. VII: *Church and State since the Reformation*, Den Haag, Nijhoff, 1981, pp. 118-133. Il complesso rapporto tra lo sviluppo della tolleranza religiosa e il calvinismo nell'Olanda del XVII secolo è affrontato nelle sue diverse sfaccettature in R. Po-Chia Hsia - H.F.K. Van Nierop (eds.), *Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

10 Infatti nella lettera a Henry Oldenburg dell'autunno 1665 Spinoza colloca al primo punto delle ragioni che lo hanno spinto a comporre il *TTP* “i pregiudizi dei teologi. So infatti che essi costituiscono il massimo ostacolo che impedisce agli uomini di dedicarsi alla filosofia” (*Ep*, tr. it. in Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini e O. Proietti, Milano, Mondadori, 2007, p. 1287; G, Bd. IV, p. 166).

11 Sulla vicenda di Sabbatai Zevi si veda il classico di G. Scholem, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah (1626-1676)*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973; tr. it. *Šabbetai Ševi. Il messia mistico (1626-1676)*, a cura di M. Ranchetta, Torino, Einaudi, 2001.

molte città europee, tra le quali anche Amsterdam – al punto che l’amico Henry Oldenburg scriveva dall’Inghilterra a Spinoza per chiedere informazioni su questa ondata di fervore messianico;¹² tuttavia, per quanto riguarda l’intenzionalità polemica del testo spinoziano, è difficile negare che sia soprattutto il profetismo calvinista a costituire l’obiettivo principale.

Già nella *Prefazione*, infatti, Spinoza aveva evidenziato le pericolose conseguenze sul piano politico della rivendicazione di un’ispirazione profetica da parte dei teologi, usando l’immagine della trasformazione del tempio in teatro: da luogo di formazione e di costruzione del sentimento religioso (della *pietas*), la chiesa diventa un luogo di assoggettamento dei credenti al volere dei predicatori attraverso la produzione dell’ammirazione e dello stupore.¹³ L’apparato teologico-politico è dunque uno strumento atto a costruire specifici rapporti di dominio, oltre che un freno a qualsiasi processo di crescita di un sapere razionale negli individui: in altri termini, nella chiesa-teatro si mette in scena una rappresentazione, nella quale vengono create nuove parole e nuovi nomi per mascherare le reali passioni di chi detiene il potere: una “sordida avidità e ambizione”.¹⁴ I teologi diventano così “oratori”, de è questo il punto che salda il teologo al profeta, ovvero l’uso di una parola che si suppone sia indiscutibile perché fondata su una rivelazione sovranaturale. Infatti il dominio teologico-politico non dipende tanto dal fatto che esista la superstizione (che è un esito naturale della condizione passionale umana)¹⁵, quanto piuttosto dalla confusione strumentale tra superstizione e religione, ovvero dall’attribuzione di un nome erroneo (quello di religione) al fenomeno superstizioso: in ultima istanza, l’arcano del potere monarchico sostenuto dai falsi profeti consiste nel dare un falso nome a un fenomeno naturale, e attraverso questo nome utilizzare la paura presente negli

12 “È qui sulla bocca di tutti la voce che gli Israeliti, dopo più di duemila anni di diaspora, torneranno in patria. Pochi qui lo cedono, ma molti lo desiderano. Comunica al tuo amico che cosa hai sentito dire e cosa pensi al riguardo” (lettera di Oldenburg a Spinoza dell’8-18 dicembre 1665, in *Ep*, p. 1297; G, Bd. IV, p. 178).

13 “Il tempio stesso [degenerò] in un teatro dove non si ascoltavano più dottori della Chiesa, ma oratori, nessuno dei quali desiderava istruire il popolo, ma solo conquistarne l’ammirazione” (*TTP*, p. 11). Infatti, come ricorda anche l’*Appendice* della prima parte dell’*Etica*, i teologi sanno che lo stupore è “l’unico mezzo che essi abbiano di argomentare e difendere la propria autorità” (*Eth* I, app., tr. it. di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1988, p. 120; G, Bd. II, p. 81).

14 *Ibidem*. Per un’analisi più articolata di questo passaggio rinvio al mio *Paura delle masse e desiderio dell’uno. Considerazioni sull’ambivalenza della potentia multitudinis*, in F. Del Lucchese (a cura di), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità*, Roma, DeriveApprodi, 2009, pp. 181-198, in particolare pp. 183-184.

15 Si ricordi come inizia la *Prefazione* del *TTP*: “Se gli uomini potessero governare tutte le loro cose con ferma determinazione o se la fortuna fosse loro sempre propizia, non sarebbero dominati da alcuna superstizione” (p. 5).

animi a proprio vantaggio: questo è l'inganno di cui parla Spinoza.

La chiesa-teatro diventa così il luogo istituzionale in cui l'amore, che dovrebbe costituire il cuore pulsante del messaggio religioso (di ogni religione), si traduce in odio verso chi la pensa diversamente; un odio che è il frutto di uno stravolgimento epistemologico, di una sostituzione dell'azione lenta e puntuale¹⁶ del testo biblico con l'immediatezza e la superficialità di una lettura dominata dalle passioni. Di qui Spinoza propone la necessità di un riesame della Scrittura | "intergo et libero animo":¹⁷ libero dai pregiudizi, ma prima ancora libero dal controllo teocratico. Per Spinoza, infatti, la Bibbia non è un testo che Dio ha dettato agli uomini, bensì è l'opera di un lavoro collettivo integralmente umano, dove la divinità dei precetti non emerge dalla rivelazione sovranaturale del verbo, bensì dalla (limitata) potenza di un popolo, che si esprime attraverso la parola profetica.¹⁸ La storia sacra segna così una distanza – che peraltro non è mai alterità assoluta – tra l'eternità divina e la durata finita dell'esistenza umana, una distanza mediata appunto dalla conoscenza profetica, che in ogni caso è ben altra cosa sia rispetto all'ipotesi teologica di una parola divina giunta agli uomini attraverso un percorso sovranaturale, sia anche rispetto all'ipotesi razionalistica, che concepisce la ragione come l'unico strumento legittimo per interpretare il linguaggio biblico. Spinoza nega così qualsiasi valore al concetto stesso di *auctoritas* (sia della ragione – rappresentata da Maimonide,¹⁹ ma anche dall'amico Lodewijk Meyer²⁰ – sia della

16 "Moltissimi presuppongono (per intenderla e per svelarne il vero senso) che essa [sc. la Scrittura] sia sempre veritiera e divina, mentre tale conclusione dovrebbe emergere piuttosto dalla comprensione e dalla severa analisi (*severo esame*) del testo" (ivi, p. 13).

17 "Mi impegnai a riesaminare la Scrittura con animo puro e libero, e a non affermare alcunché su di essa, e a non ammettere come sua dottrina nulla che da essa non apprendessi nel modo più chiaro" (*ibidem*).

18 La Sacra Scrittura, infatti, "è composta in massima parte da narrazioni storiche e da rivelazioni. Ma le storie contengono soprattutto miracoli, cioè (come abbiamo mostrato nel capitolo precedente, narrazioni di fatti naturali insoliti, adattate alle opinioni e ai giudizi degli storici che le hanno scritte; d'altra parte (come abbiamo illustrato nel secondo capitolo), le rivelazioni sono conformi anche alle opinioni dei profeti, e oltrepassano realmente la capacità di comprensione umana" (ivi, cap. VII, p. 187). Sul ruolo delle narrazioni nel *TTP* come strumento ambivalente (capace cioè di produrre tanto la cooperazione, quanto la divisione il dissidio) generato dall'immaginazione collettiva si veda S. James, *Narrative as the means to freedom: Spinoza on the uses of imagination*, in Y. Melamed - M. Rosenthal (eds.), *Spinoza's Theological-Political Treatise. A Critical Guide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 250-267.

19 Sulla presenza di Maimonide nel *TTP* rimane imprescindibile il saggio di L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Berlin, Akademie, 1930; tr. it. *La critica della religione in Spinoza: i presupposti della sua esegesi biblica (sondaggi sul Trattato teologico-politico)*, a cura di R. Caporali, Roma-Bari, Laterza, 2003; ma per un'analisi critica più recente cfr. C. Chalier, *Spinoza lecteur de Maimonide: la question theologico-politique*, Paris, Les Editions du Cerf, 2006.

20 Sul rapporto tra Spinoza e Meyer cfr. R. Bordoli, *Etica, arte, scienza tra Descartes e Spinoza:*

rivelazione sovranaturale – i Farisei e i calvinisti ortodossi olandesi), con il suo portato ineliminabile di trascendenza. Torneremo in conclusione su questo punto.

Stringendo ulteriormente il fuoco analitico sugli aspetti politici del ragionamento spinoziano, il punto fondamentale appare dunque la necessità di evitare un uso strumentale della superstizione, che, allontanando la moltitudine dai detentori del potere politico, e nel contempo privando questi ultimi di qualsiasi controllo sull'autorità dei teologi, genera di fatto un regime di schiavitù a un tempo spirituale e materiale.²¹ La soluzione proposta da Spinoza per respingere il rischio di un controllo teocratico tanto sui governanti, quanto sui governati, emerge chiaramente in conclusione dell'opera: infatti, come afferma il titolo del capitolo XIX, “il diritto sacro (*jus circa sacra*) è di esclusiva competenza delle somme potestà, e [...] il culto esteriore della religione deve conformarsi alla pace della repubblica”.²² Occorre cioè riconoscere e difendere il fatto che “le odierne somme potestà [...] non hanno profeti”:²³ né al loro fianco, come strumenti di una legittimazione trascendente della loro autorità, ma neppure contro di loro, oltretutto come espressione sulla terra del giudizio divino sulle azioni dei sovrani. Pertanto chi governa detiene, in piena autonomia da qualsiasi autorità ecclesiastica o sedicente profetica, il diritto di stabilire le leggi che regolamentano i riti e le cerimonie, e tutto ciò che riguarda l'aspetto esteriore della religione; infatti, sottolinea ancora Spinoza, “fuori dello stato (*imperio*, quindi: “in assenza di un potere coercitivo”) [...] non può esistere nulla di buono”.²⁴ La posizione spinoziana appare così analoga a quella di Hobbes, che nel *Leviatano* osservava come, essendo ormai cessati i miracoli, e di conseguenza anche la possibilità di distinguere i veri profeti dai falsi,²⁵ i cittadini di un paese dovessero giudicare con la massima attenzione le affermazioni di chi si dichiara profeta, e affidarsi soltanto al “profeta sovrano”, ovvero a colui il quale “è il vicereggente di Dio sulla terra che, immediatamente subordinato a Dio, ha l'autorità di governare i cristiani”.²⁶

Lodewijk Meyer (1629-1681) e l'associazione Nil volentibus arduum, Milano, F. Angeli, 2001, nonché la bibliografia ivi citata.

21 Cfr. *TTP*, *Prefazione*, pp. 9-11: “Si è reso anzitutto necessario indicare i principali pregiudizi in materia di religione, ossia le tracce dell'antica schiavitù, quindi anche i pregiudizi in merito al diritto delle somme potestà, diritto di cui molti, con impudentissimo arbitrio, si sforzano di appropriarsi quasi interamente, allontanando da esse, in nome della religione, l'animo della moltitudine, ancora soggetto alla superstizione pagana”.

22 Ivi, p. 457.

23 Ivi, p. 477.

24 Ivi, p. 463.

25 T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*, 1651, tr. it. *Leviatano*, a cura di R. Santi, Milano, Bompiani, 2001, cap. XXXII, § 9, p. 611. Su

26 Ivi, cap. XXXVI, § 20, p. 703. Una posizione quasi identica a quella hobbesiana era sostenuta, in terra olandese, dal *De jure Ecclesiasticorum Liber Singularis*, pubblicato nel 1665

A questo scontro, che si combatte contemporaneamente sul terreno dell'esegesi, dell'etica e della politica, sembra dunque fare riferimento il passo del *TTP* in cui Spinoza dichiara che ai suoi giorni non ci sono più profeti, e che pertanto coloro che si proclamano tali sono in realtà degli usurpatori, alleati del potere tirannico dei monarchi. Ma una simile affermazione, allora, non allude implicitamente al fatto che nel passato esistevano invece dei profeti veri, il ruolo dei quali all'interno della comunità era ben diverso da quelli degli attuali impostori? In altri termini, se al tempo in cui vive di Spinoza ogni pretesa di interpretare il testo biblico attraverso l'illuminazione profetica è in realtà un tentativo di ingannare le masse e di sottometerle al potere della superstizione, non vi è stata invece un'epoca – più vicina alla data di composizione delle Sacre Scritture – in cui la parola del profeta aveva una differente valenza etica e, magari, istituiva un diverso rapporto con la verità? Se le cose stanno così, se cioè è esistito un tempo in cui i profeti offrivano (o potevano offrire) un contributo positivo alla vita di una comunità politica, che cosa è accaduto in seguito, per cui le società moderne sono state private di questa possibilità, e si trovano invece a dover affrontare gli inganni dei falsi profeti e dei teologi alleati dei tiranni?

2. *I profeti antichi e la verità della profezia*

Credo sia utile, a questo punto, riprendere in breve l'analisi delle caratteristiche che Spinoza attribuisce alla profezia e ai profeti dell'antichità, in particolare a quelli presenti nel testo biblico. Tre sono i punti fondamentali da considerare: a. che cosa insegnano i veri profeti; b. in che modo insegnano i veri profeti; c. infine, come si riconoscono i veri profeti.

a. Ancora nella *Prefazione* Spinoza dichiara come i profeti ebraici

non abbiano insegnato che nozioni semplicissime che potevano essere percepite (*percipi poterant*) facilmente da chiunque [...], per cui soprattutto l'animo della moltitudine potesse essere indotto alla devozione verso Dio²⁷

anziché verso altri uomini, ad esempio i re o i rappresentanti del clero. La contrapposizione tra l'insegnamento onesto e veritiero dei veri profeti e quello distorto dei falsi profeti e dei teologi è ribadito poco più avanti, quando Spinoza

da un autore sconosciuto (ma venne attribuito anche a Spinoza), celato dallo pseudonimo Lucius Anstisius Constans.

27 *TTP*, p. 15. Va sottolineato l'uso del verbo *percipi* per indicare la specifica modalità attraverso la quale viene comunicato il messaggio profetico: non si tratta, come avremo modo di specificare ulteriormente, di un insegnamento rivolto alla parte razionale della mente umana, bensì esclusivamente alla percezione sensibile e all'immaginazione.

distingue tra l’adorazione dei “libri della Scrittura” e quella della “parola stessa di Dio”; si tratta di una distinzione che richiama le tesi della riforma radicale, ad esempio di Sebastian Franck, il quale accusava lo stesso Lutero di adorare un ‘papa di carta’ (cioè lo stesso testo biblico), anziché cercare di far emergere la religiosità interiore presente in ciascun uomo.²⁸ Di fatto, Spinoza intende proprio dimostrare come

la parola rivelata di Dio non consista in un certo numero di libri, ma nel semplice concetto del pensiero divino rivelato ai profeti; consiste cioè nell’obbedire a Dio con animo puro, e nel coltivare la giustizia e la carità.²⁹

Pertanto i veri profeti insegnano l’autentica parola di Dio, che non riguarda tanto verità di carattere speculativo, quanto piuttosto verità etico-politiche, quali sono appunto la giustizia e l’amore.

b. Per quanto riguarda invece la modalità specifica con cui i profeti ebraici percepiscono le verità divine e le comunicano al loro popolo, Spinoza afferma fin dal capitolo I che “tutte le cose che Dio ha rivelato ai profeti furono loro rivelate tramite parole o figure”;³⁰ entra quindi in gioco l’immaginazione come *medium* comunicativo della rivelazione ai profeti stessi. Attraverso una lunga e dettagliata analisi del significato del termine ebraico *ruagh* e dell’uso biblico della locuzione “di Dio” o “divino”,³¹ il *TTP* giunge alla conclusione che l’attribuzione ai profeti dello spirito divino non significa altro se non che essi “possedevano una virtù (*virtutem*) singolare e fuori dal comune, e che coltivavano la pietà con straordinaria perseveranza”.³² Quindi la rivelazione divina proveniva ai profeti attraverso la loro capacità immaginativa, “ossia mediante parole o immagini, vere o immaginarie”,³³ e a loro volta i profeti comunicavano al popolo “tramite parabole ed enigmi”, che sono “più consoni alla natura dell’immaginazione”, che è “vaga e incostante”.³⁴ Anche nel capitolo II Spinoza insiste fin dalle prime righe sulla natura immaginativa e non razionale della conoscenza profetica, che qui è definita come

28 Va ricordato che l’opera di Sebastian Franck, insieme a quella di molti altri esponenti della cosiddetta Riforma radicale, era ben presente nel dibattito religioso olandese; si veda in proposito A.C. Fix, *Radical Reformation in Holland: the Intellectual Consequences of the Sixteenth-Century Religious Upheaval and the Coming of a Rational World View*, “The Sixteenth Century Journal”, 18 (1987), pp. 63-80.

29 *TTP*, p. 15.

30 Ivi, p. 29.

31 Cfr. ivi, pp. 37-49.

32 Ivi, p. 49. Importante è anche la nota III, dove Spinoza sottolinea come queste qualità eminenti dei profeti tuttavia non eccedevano in alcun modo “i limiti della natura umana” (*ibidem*).

33 *Ibidem*.

34 Ivi, p. 51.

“più vivida”.³⁵ Ora, questa potenza di immaginare più vividamente non indica tanto la capacità di immaginare più cose o più spesso, quanto piuttosto quella di dare alle proprie immaginazioni una maggiore forza vitale, e quindi di produrre immagini capaci di rimanere impresse più intensamente nella propria e nella altrui mente. Per questa una *potentia vividius imaginandi* è in grado di fare presa sugli altri uomini e ha un potere di convincimento spesso superiore alla conoscenza intellettuale, fermo restando ovviamente che la conoscenza profetica non ha alcun contenuto razionale, e anzi chi la possiede è perlopiù meno adatto “a una pura intellesione delle cose”. Ancora una volta, Spinoza ribadisce che i profeti non sono filosofi (diversamente da quanto pensava Maimonide), dal momento che

la profezia non ha mia reso più dotti i profeti, lasciandone invece intatte tutte le opinioni preconcepite, cosicché noi non siamo minimamente tenuti a credere in loro per quanto attiene alle questioni meramente speculative.³⁶

In precedenza Spinoza aveva spiegato più chiaramente il significato e il valore di questa *potentia imaginandi*, collegandola alla specifica *aptitudo* del singolo profeta: “I profeti erano dunque adatti (*apti*) a queste rivelazioni piuttosto che ad altre, a seconda del diverso temperamento [corporeo] di ciascuno”.³⁷ L'*aptitudo* è per certi versi l'altra faccia della *potentia*, derivante dalla specifica conformazione di ciascun individuo che lo dispone ad essere affetto in un certo modo – mentre la potenza è la capacità di produrre determinate affezioni (e non altre);³⁸ ovviamente non si tratta di due facoltà distinte, né di una contrapposizione netta tra attività e passività, ma piuttosto di due aspetti della medesima costituzione individuale, corporea prima ancora che mentale. Ne consegue il fatto che “le rappresentazioni profetiche (*repraesentationes prophetae*) e i simboli, pur significando la stessa cosa, potevano variare”.³⁹ Ancora una volta il riferimento al carattere rappresentativo della *performance* teatrale⁴⁰ è significativo, perché permette di cogliere la differenza tra le rappresentazioni dei veri profeti e quelle dei falsi profeti che istituiscono

35 Ivi, p. 53.

36 Ivi, p. 63.

37 Ivi, p. 59.

38 Infatti nel *Trattato politico* Spinoza scrive: “Se diciamo che qualcuno può fare quello che vuole di una cosa che è in suo possesso, questo potere è definito non dalla sola capacità di chi agisce (*non sola agentis potentia*), bensì anche dalla conformazione di chi patisce (*sed etiam ipsius patientis aptitudine*)” (*TP IV*, 4, tr. it. in B. Spinoza, *Opere*, cit., p. 1132; G, Bd. III, p. 293).

39 *TTP*, p. 61.

40 Si tratta di un aspetto ben evidenziato da Pina Totaro alla nota 36 della sua traduzione: “*Repraesentatio* ha poi una valenza che richiama l'attività di Spinoza presso la scuola di latino di E. van den Enden, ove pare che il filosofo avesse preso parte a diverse rappresentazioni teatrali. Vi è una certa voluta insistenza da parte di Spinoza nell'uso di *repraesentatio*” (p. 530).

l'apparato di dominio teologico-politico: infatti, mentre in questo secondo caso ogni rappresentazione si presenta come assolutamente vera, come presenza univoca e indiscutibile della parola divina tra gli uomini, invece proprio la pluralità e la plurivocità delle rappresentazioni profetiche impediscono lo sclerotizzarsi del messaggio divino in una parola salvifica, esaltando di contro la dimensione puramente immaginaria, finzionale, del linguaggio stesso, e di conseguenza permettendo di cogliere il messaggio etico, questo sì universale, che permane dietro l'esoterismo del simbolo. Per questo si potrebbe dire che la rappresentazione profetica manifesta, anziché celare, la sua natura immaginativa, e così facendo limita il rischio dell'idolatria e della superstizione.

c. Resta, infine, da considerare le modalità attraverso le quali si possono riconoscere i veri profeti, distinguendoli dagli impostori. Nonostante il *medium* conoscitivo dei profeti sia l'immaginazione e non la ragione, e di conseguenza la certezza profetica sia “*tantum moralis*”, tuttavia Spinoza afferma che la rivelazione profetica implica “un alto grado di certezza (*multum certitudinis*)”,⁴¹ nella misura in cui alla potenza immaginativa dei profeti si affiancano altri due elementi: il segno divino, indice del fatto che “Dio si serve degli uomini pii come strumenti della sua pietà”,⁴² ma, soprattutto, il riconoscimento da parte della comunità nella quale il profeta opera del fatto che egli avesse “l'animo incline soltanto alla giustizia (*aequum*) e al bene”.⁴³ Compare dunque nuovamente un riferimento alla giustizia, che è virtù eminentemente politica, cioè rivolta alla collettività. Spinoza dunque ribadisce come i profeti “vennero lodati e tenuti in grande considerazione non tanto per la superiorità e l'elevatezza del loro ingegno, quanto per la loro pietà e perseveranza”:⁴⁴ non è sufficiente il possesso di una immaginazione eccezionalmente creativa (ma comunque, va ribadito, sempre umanissima), bensì occorre che questa sia accompagnata da qualità etiche universalmente riconosciute; in caso contrario, ovvero in assenza di un legame etico tra il profeta e il suo popolo, l'unica forma di legittimazione diventa il riferimento alla trascendenza divina, che tuttavia trae sempre con sé il rischio di tradursi nella legittimazione teologica di un potere tirannico.

Di contro, proprio attraverso il riferimento alla dimensione etica e politica Spinoza separa la rivelazione profetica da qualsiasi riferimento alla trascendenza, per radicarla invece nel corpo stesso – nelle immaginazioni e negli affetti – della comunità ebraica. Il vero profeta diventa così il catalizzatore di una forza immaginativa che circola all'interno della collettività, lo strumento attraverso il quale il popolo ebraico (ma in realtà ogni popolo, dal momento che “tutte le

41 Ivi, p. 55.

42 *Ibidem*.

43 Ivi, p. 57.

44 Ivi, p. 67.

nazioni ebbero dei profeti”)⁴⁵ giunge a rendere presente a se stesso (quasi rappresentandoli davanti a sé), seppure ancora in maniera parzialmente confusa, i fondamenti etico-politici della società, che costituiscono la condizione necessaria affinché si producano delle istituzioni politiche in grado di salvaguardare l’uguaglianza e di potenziare il desiderio di libertà. Il vero profeta, dunque, è colui che esprime nella profezia un immaginario almeno parzialmente riconoscibile, e attraverso di esso permette l’emergenza di un’etica universalmente condivisa, la cui verità si misura non sul riferimento alla trascendenza della parola di Dio, bensì sull’adesione al piano immanente del linguaggio – necessariamente immaginativo – della moltitudine. La distanza con il profeta-teologo è quindi netta, ancorché le due figure possano per certi versi assomigliarsi: se quest’ultimo agisce sempre per legittimare e sostenere il potere tirannico attraverso l’istituzionalizzazione della superstizione, invece il vero profeta svolge un ruolo di critica di ogni ideologia superstiziosa, sia dando concretezza a un potere costituente che proviene dal popolo (è il caso esemplare di Mosè, considerato da Spinoza il più grande dei profeti ebraici),⁴⁶ sia esercitando una sorta di contro-potere nei confronti dei sovrani che abusano della loro autorità: infatti, come ricorda il cap. XVII, i re del popolo ebraico nutrivano costantemente un certo “timore verso un qualche nuovo profeta”, poiché “tali profeti potevano facilmente tirare dalla propria parte il popolo oppresso”.⁴⁷ A fronte di una concezione ‘tradizionale’ della parola profetica che ne esalta la dimensione predittiva e anticipatoria nei riguardi del futuro, e conseguentemente il carattere miracolistico e ispirato dal divino, Spinoza preferisce invece sottolinearne la dimensione costituente, il tratto cioè di un discorso pronunciato ‘davanti’ al popolo e quasi in mezzo ad esso, quindi su un piano di radicale immanenza.⁴⁸

3. *La cesura cristiana: fine del profetismo?*

A questo punto possiamo tornare alla domanda formulata prima della digressione sulla profezia e sui profeti biblici, ovvero: quale evento storico ha segnato una cesura tale da impedire che, all’epoca di Spinoza, potessero manifestarsi degli uomini capaci di indirizzare il loro dono profetico verso la costruzione di legami etici in seno alla comunità, e non soltanto verso la produzione di un’ideologia al servizio dell’alleanza tra teologi e re? Perché cioè sembra rimasto all’opera

45 Ivi, cap. III, p. 93.

46 Per un’analisi più articolata del giudizio di Spinoza sulla costituzione mosaica cfr. il mio *La communis libertas nel Trattato teologico-politico*, in D. Bostrenghi et al. (a cura di), *Spinoza. La potenza del comune*, Hildesheim - Zürich - New York, Georg Olms Verlag, 2012, pp. 151-164.

47 *TTP* XVII, p. 425.

48 Ringrazio Fabio Frosini per avermi suggerito questa immagine.

soltanto il tratto superstizioso dell’immaginazione profetica? La prima ragione messa in campo dal *TTP* riguarda la nascita e la predicazione di Cristo (e dopo di lui l’espandersi della religione cristiana), che segnano uno spartiacque apparentemente incolmabile rispetto all’epoca precedente. Spinoza afferma a chiare lettere che Cristo non è un profeta, poiché non comunica con Dio per via immaginativa, bensì facendo riferimento “alle nozioni comuni e vere”,⁴⁹ cioè allo strumento della ragione. Inoltre egli “impartì soltanto insegnamenti universali”, dal momento che “non volle introdurre nuove leggi nello Stato (*in rempublicam*), di null’altro curandosi che di impartire insegnamenti morali”.⁵⁰

Resta il fatto però che, quando Cristo comunica con gli uomini, lo fa anch’egli adattandosi “all’indole del popolo (*ingenio populi*)”⁵¹ al quale si rivolge, e quindi usando parabole che talvolta mantengono degli aspetti equivoci, a causa del loro stretto legame con la dimensione immaginativa. Così, secondo Spinoza l’insegnamento di Cristo procede secondo una sorta di ‘doppio livello’: da un lato quello della comunicazione razionale con chi è in grado di intendere (come nel caso di Paolo, vero e proprio esegeta del messaggio cristiano), dall’altro quello della comunicazione per immagini rivolta agli “uomini carnali”.⁵² Una divisione analoga è ripresa anche alla fine del capitolo V, dedicato alla funzione dei riti e delle cerimonie. Qui Spinoza individua due generi di individui: vi è infatti il volgo che, a causa della “debolezza del suo ingegno”, necessita di “pastori, ossia di ministri della Chiesa che lo istruiscano”;⁵³ e vi è poi colui il quale,

pur non conoscendo affatto le storie bibliche, coltiva nondimeno opinioni giovevoli alla salvezza, attendendosi alla vera regola di vita, costui è assolutamente beato e ha realmente in sé lo spirito di Cristo.⁵⁴

Lo spirito di Cristo si contrappone così allo ‘spirito ebraico’⁵⁵ rappresentato nel *TTP* da Maimonide e da rabbi Joseph ibn Shem Tov; a costoro Spinoza ribatte, in conclusione, con una affermazione etica, anziché speculativa:

49 Ivi, cap. IV, p. 119.

50 Ivi, cap. V, p. 131; in queste pagine Spinoza sta discutendo la differenza tra Cristo e Mosè, profeta e legislatore del popolo ebraico. Sulla figura di Cristo nell’opera di Spinoza, oltre al lavoro seminale di A. Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1971, si veda anche A. Bettini, *Il Cristo di Spinoza*, Milano, Ghibli, 2005.

51 *TTP* IV, p. 119.

52 Ivi, p. 121.

53 Ivi, cap. V, p. 147.

54 *Ibidem*.

55 “Ma i giudei la pensano in modo affatto diverso; essi ritengono, infatti, che opinioni veritiere e vera regola di vita non giovino in nulla alla beatitudine fin quando gli uomini le accolgano grazie al solo lume naturale, e non come insegnamenti profeticamente rivelati a Mosè” (ivi, pp. 147-149).

poiché non possiamo conoscere nessuno se non attraverso le sue opere, chi avrà abbondato di quei frutti – cioè di amore, gioia, pace, pazienza [...] – contro i quali non vi è legge [...], costui, che sia stato istruito dalla sola ragione o dalla sola Scrittura, è stato in realtà istruito da Dio stesso, ed è perfettamente beato.⁵⁶

Il riferimento agli scritti di Paolo, oltre che alla predicazione di Cristo, è chiaramente presente nella posizione antinomica avanzata in questa pagina da Spinoza, che considera la legge mosaica ormai superata per chi vive secondo i principi di amore dettati dall'insegnamento della ragione e del Vangelo, entrambi accomunati sotto il principio dell'istruzione divina: il *Deus sive natura* è al fondamento dell'una e dell'altra, e questo pone le basi affinché sia possibile costruire un ponte sul piano dei comportamenti collettivi e dei costumi – della pietà e della giustizia – tra il volgo ineducato, che necessita di maestri per comprendere i dettami religiosi, e gli uomini che invece grazie al solo lume naturale riconoscono il messaggio più intimo di ogni fede.

Se Cristo rappresenta il superamento del profetismo sul piano *lato sensu* culturale, non manca comunque in Spinoza una spiegazione più propriamente materialistica della scomparsa dei profeti, fondata sul famoso passo del capitolo XVII, secondo il quale “la natura non crea davvero nazioni, bensì individui”:⁵⁷ le nazioni sono costruzioni storiche, la cui genesi è determinata da mutazioni specifiche, che spesso si prolungano nel tempo, delle leggi, dei costumi sociali e dei rapporti di produzione. Per questo all'inizio del capitolo XVIII Spinoza scrive che lo stato degli Ebrei non può essere imitato nell'epoca moderna (con altro evidente riferimento critico alla filia verterotestamentaria calvinista), poiché le sue istituzioni tendono a isolare la società dal resto del mondo, e questo isolamento “non può affatto tornare vantaggioso a quanti hanno bisogno di aver commercio con gli altri”.⁵⁸ A rafforzare la rottura prodotta dal cristianesimo, quindi, vi è la trasformazione materiale della società europea – e di quella olandese in particolare⁵⁹ – fondata sul prevalere di un'economia mercantile che impone di fatto la tolleranza delle usanze degli altri popoli (e conseguentemente l'abbandono di quell'“odio teologico” che costituiva un collante fondamentale della società ebraica) e il prevalere del carattere universalistico della religione di Cristo rispetto a quello nazionalistico della fede mosaica. Più ancora della figura del *mercator*

56 Ivi, p. 151.

57 Ivi, p. 433.

58 Ivi, p. 443.

59 Sul ruolo dell'Olanda nel processo di accumulazione capitalistica si veda G. Arrighi, *The long twentieth century: money, power, and the origins of our times*, London - New York, Verso, 1994, tr. it. *Il lungo XX secolo: denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1996.

sapiens,⁶⁰ è l'individuo proprietario di matrice lockeana che sembra stagliarsi sullo sfondo della ricostruzione storica di Spinoza, come se la fine della profezia – con il suo portato di un'etica sociale – significasse che ormai l'accesso alla fede può essere soltanto un fatto privato, mentre al potere pubblico è assegnato il compito di garantire tale diritto, inserito a pieno titolo nel 'pacchetto' degli *jura naturalia* individuali. Ma è proprio questa interpretazione delle conclusioni del *TTP* fortemente orientata a una prospettiva liberale che vorrei ora tentare di problematizzare.⁶¹

4. Dagli apostoli ai Collegianti

In realtà, a leggere con più attenzione il testo spinoziano, la cesura tra l'età dei profeti e quella del Cristo tracciata nel *TTP* non è così netta, ed anzi compaiono alcuni elementi di problematica continuità che complicano il quadro precedentemente delineato. Il principale elemento di continuità tra l'antico e il moderno è dato dalla figura e dal ruolo degli apostoli, di cui tratta il capitolo XI, che inizia con una frase abbastanza sorprendente, per quanto si è detto finora: “Nessun lettore del Nuovo Testamento può dubitare che gli apostoli fossero dei profeti”.⁶² Il ruolo positivo della profezia sembra dunque sopravvivere alla venuta e alla predicazione di Cristo, ma con alcune importanti novità, due delle quali vanno sottolineate:

a. in primo luogo, gli apostoli, a differenza dei profeti ebraici, non “parlavano per ordine di Dio”, ma esprimevano piuttosto un loro personale punto di vista:

In moltissimi luoghi, anzi, si incontrano espressioni proprie di un animo circospetto e perplessa, come ‘riteniamo quindi’ [...] e ‘io infatti ritengo’ [...] e molte altre di questo genere, [che sono] ben lontane dall'autorità profetica.⁶³

60 *Mercator sapiens, sive Oratio de coniungendis mercaturae et philosophiae studiis*, è il titolo di un famoso discorso tenuto dall'umanista olandese Caspar Barlaeus ad Amsterdam nel 1632, nella quale egli descrive il tipo ideale dell'uomo di commercio olandese come una sintesi di virtù morali e di capacità mercantili. Sul ruolo di Barlaeus nella costruzione dell'ideologia mercantilista olandese si veda A. Weststeijn, *Commercial Republicanism in the Dutch Golden Age. The Political Thought of Johan & Pieter de la Court*, Leiden - Boston, Brill, 2012, pp. 184-190.

61 Questa mia problematizzazione di uno Spinoza liberale intende procedere per una strada diversa rispetto a quella seguita da J.I. Israel in *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford, Oxford University Press, il quale contrappone la tolleranza moderata di Locke a quella radicale di Spinoza (cfr. *Spinoza, Locke and the Enlightenment Struggle for Toleration*, pp. 265-270).

62 *TTP*, p. 297.

63 Ivi, pp. 297-299.

Si potrebbe dire che la predicazione apostolica faccia emergere in maniera ancora più evidente all'interno della rivelazione profetica quell'elemento di umanità (ovvero di immanenza del discorso profetico al corpo collettivo del popolo) che Spinoza aveva già segnalato, ma che nel messaggio dei profeti antichi era compromesso dall'ambiguità di un linguaggio ancora troppo immaginifico e di una certezza ancora in parte dipendente dai segni esteriori. Un chiaro segnale del fatto che la predicazione apostolica apre una breccia nella certezza profetica proviene proprio dal carattere meno assertivo e più problematico di tale predicazione: “gli apostoli argomentano sempre razionalmente (*ratiocinantur*), tanto che non sembrano profetare, quanto discutere”,⁶⁴ dove l'uso del verbo *ratiocinari* sembra indicare non tanto il piano di una raggiunta conoscenza razionale, quanto piuttosto la disposizione alla discussione e, di conseguenza, un atteggiamento meno autoritario e più aperto al confronto con gli altri uomini.

b. La medesima conclusione si può trarre anche dalla seconda differenza indicata dal testo tra la predicazione apostolica e quella profetica: gli apostoli, infatti, ebbero in dono non solo “la capacità di profetare, ma anche l'autorità di insegnare”,⁶⁵ e di conseguenza essi “non erano soltanto profeti, ma anche dottori”,⁶⁶ cioè maestri. La differenza, o meglio l'ibridazione del messaggio profetico con l'insegnamento apostolico riduce al minimo quell'effetto di trascendenza e quella parziale opacità ancora presente nella comunicazione dei profeti ebraici, colmando la distanza – naturale, non sovranaturale – tra il profeta-apostolo e il suo popolo, e quindi riducendo il rischio di un uso autoritario della profezia. Potremmo dire che con la predicazione di Cristo, e ancora di più con quella dei suoi apostoli, si compie la rottura dell'ambivalenza presente nella profezia antica, proprio perché il rinvio a una trascendenza immaginaria è drasticamente ridotto, e il carattere immanente al corpo collettivo del messaggio religioso emerge in tutta la sua determinata potenza. Da questo momento, quindi, il destino del profeta-teologo e quello del profeta-apostolo si divaricano, entrando in una collisione che prefigura una lotta senza quartiere.⁶⁷

Ma se nell'Olanda del XVII secolo la prima figura, quella del profeta-teologo che sostiene l'apparato teologico-politico, è ben presente, ed è anche chiaramente individuata nel testo spinoziano, sembrerebbe assai difficile, se non impossibile, cogliere invece anche soltanto una traccia del profeta-apostolo, al tempo stesso predicatore e maestro, che non necessita di rinvii a segni divini per confermare il

64 Ivi, p. 299.

65 Ivi, p. 305.

66 Ivi, p. 307.

67 Una diversa interpretazione del significato e del ruolo dei discepoli di Cristo nel *TTP* è presentata in M.A. Rosenthal, *Toleration and the Right to Resist in Spinoza's Theological-political Treatise: The Problem of Christ's Disciples*, in P.J. Bagley (ed.), *Piety, Peace and the Freedom to Philosophize*, Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, 1999, pp. 111-132.

contenuto della sua profezia, ma che pratica un nuovo genere di linguaggio profetico, radicato nel dubbio e nella discussione aperta a tutti i credenti. La tesi che intendo sostenere è che Spinoza avesse avuto una precisa esperienza di questo nuovo modo di profetizzare – di una profezia senza profeti, per così dire – nell’esperienza religiosa della setta collegiante, della quale facevano parte alcuni suoi amici e conoscenti. Una breve ricostruzione della natura della setta dei Collegianti appare dunque necessaria, a partire dalla constatazione preliminare che la religiosità dei suoi membri non è riconducibile a un processo di drastica riduzione della fede a fenomeno privato, nel quale pure confluirono numerosi movimenti eterodossi della riforma, proprio perché in essa permane l’enfaticizzazione del carattere collettivo della predicazione e del rito, seppure fortemente naturalizzato; ed è per questa ragione che il dibattito intorno alla ‘libera profezia’ nelle riunioni ecclesiastiche, nato proprio nell’ambito del movimento, ma estesosi in seguito ad altre sette, è un chiaro segno di questa originalità dell’esperienza collegiante. Per tale ragione è stato detto che i Collegianti vogliono essere una setta che elimini ogni settarismo;⁶⁸ dunque paradossalmente una setta non-settaria, che rifiuta qualsiasi atteggiamento di chiusura verso il mondo esterno, rifiutando la pretesa di essere la sola vera anticipazione sulla terra del regno di Cristo.

Il movimento collegiante⁶⁹ nasce a Warmond nel 1619 per iniziativa di Gijsbert van der Kodde e dei suoi due fratelli, in seguito a circostanze abbastanza fortuite. Gijsbert è un calvinista arminiano membro anziano della comunità, che conosce gli scritti dell’irenismo cristiano rinascimentale, da Sebastián Castellion a Dirk Coornhert;⁷⁰ a causa della deposizione del pastore rimostrante del paese, egli propone ai suoi correligionari di continuare gli incontri di preghiera autonomamente, organizzando in comune la lettura dei testi sacri e la preghiera. L’esperimento ottiene un notevole successo, al punto che, quando l’anno successivo si presenta un nuovo pastore, costui viene allontanato e invitato a cercarsi un altro lavoro. Il movimento collegiante manifesta così fin dalla nascita una profonda avversione nei confronti di ogni distinzione non solo carismatica, ma anche di ruolo tra clero e laici; avversione che si traduce in positivo

68 Così si esprime J.C. van Slee, *De Rijnsburger Collegianten*, Utrecht, Hes Publishers, 1980 (1895), p. 270.

69 Sul movimento collegiante cfr. A.C. Fix, *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1991, nonché il mio *La libertà necessaria. Teoria e pratica della democrazia in Spinoza*, Pisa, ETS, 2001, pp. 70-79.

70 Sulle radici teologiche del movimento collegiante nella riforma radicale del secolo XVI (in particolare Sebastian Franck, Sebastián Castellion e Dirck Coornhert) si veda G. Voogt, “*Anyone Who Can Read May Be A Preacher*”: *Sixteenth-Century roots of the collegiants*, “*Dutch Review of Church History*”, 85: *The Formation of Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe*, edited by W. Janse and B. Pitkin (2005), 1-4, pp. 409-424.

nell'affermazione della piena libertà di parola a tutti i partecipanti agli incontri religiosi. Per questo i collegianti suscitano l'interesse di altre congregazioni sparse sul territorio olandese, in particolare nelle grandi città, dove sorgono nuovi collegi, nei quali al nucleo originario di origine calvinista si aggiungono membri delle chiese mennonitiche (che potevano contemporaneamente frequentare i collegi e restare legati alla loro comunità), quaccheri e perfino sociniani ed esponenti del razionalismo scettico. Esempio a tale proposito è la costituzione del collegio di Amsterdam, fondato nel 1645 o 1646 da Daniel de Breen (1594-1664) e da Adam Boreel (1603-1666), che propone una sintesi tra la tradizione umanistica olandese, rifluita nella protesta rimostrante contro l'ortodossia calvinista, e le spinte millenaristiche derivate dallo spiritualismo del secolo precedente.

La piena libertà di commento delle Sacre Scritture, chiamata dai collegianti 'libera profezia' (mentre i riti vengono chiamati *colloquia prophetica*), diventa al tempo stesso il simbolo più noto e il principio stesso di funzionamento delle loro riunioni. Così, in un testo scritto nel 1655 dal collegiante mennonita di Leiden Laurens Klinkhamer (1626-1687), dal titolo *Libertà di parola nella comunità dei credenti*,⁷¹ la ricerca del fondamento universale ed eterno della religione cristiana produce una critica violentissima nei confronti dei predicatori di ogni chiesa, la presenza dei quali è causa della divisione tra i fedeli. Nell'introduzione Klinkhamer scrive:

Ci si deve però affidare interamente ai predicatori? Solo loro devono parlare, e noi dobbiamo seguirli come stupidi animali? Sono forse soltanto loro i sostenitori infallibili della verità? E Dio ha lasciato cadere il suo spirito solo su di loro, cosicché essi non vogliono né possono ingannarci?⁷²

Quando l'interpretazione della Scrittura rimane nelle mani di pochi – continua Klinkhamer – accade che i credenti frequentino le sacre funzioni

non tanto per imparare ed aumentare la loro saggezza e religiosità, quanto per ascoltare orazioni piacevoli e ingegnose, cosicché, come in una commedia teatrale, [gli ascoltatori] vengono colti più dal piacere e dal divertimento delle orecchie che dalla vera beatitudine divina.⁷³

71 Il titolo completo è *Vryheid van spreekken inde gemeynte der geloovigen, bewesen met geboden, exempelen, redenen, weerlegging van tegenwerpen, tot Leyden, By Isaac de Waal, Boekverkooper by de Hooghlandsche Kerck, inde Gekroonde Bybel, 1655.*

72 "Moet het even-wel den Predikanten alleen toe-vertrouwt zijn? Moeten de'et alleen zeggen, en wy als domme Dieren volghen? Zijn zy dan alleen de onfeylbaere verkondigers der waerheydt? En heeft Godt zijnen Gheest alleen over haer uytghegooten, dat zy noch wille noch kunnen bediregen?" (ivi).

73 "Niet zo zeer om te leeren, en verstandiger of vroomer te worden, als om aerdigh en konstig

Il riferimento al carattere teatrale della predicazione del clero richiama indubbiamente la critica già ricordata condotta da Spinoza nel *TTP* contro coloro i quali “trasformano il tempio stesso in un teatro”, istituendo una gerarchia all’interno della comunità dei credenti, e pretendendo che essa sia legittimata da una rivelazione divina trascendente. Di contro, Klinkhamer dichiara la necessità di tornare alla condizione della comunità originaria dei cristiani, nella quale non esistono teologi di professione, ma solo fratelli che cercano di sostenersi reciprocamente e di aiutarsi nella comprensione del messaggio evangelico.⁷⁴ Nella chiesa primitiva a nessuno è proibito parlare e profetizzare perché, come afferma il capitolo XIV, versetto 4 della *I Lettera ai Corinti* di Paolo, ripreso da Klinkhamer come da molti altri scritti collegianti, “colui che profetizza edifica la comunità”:⁷⁵ la libertà di profetizzare è il fondamento stesso della comunità, la condizione della sua esistenza, alla quale ciascuno contribuisce attivamente, partecipando a un processo di educazione collettiva, nel quale egli è al tempo stesso maestro e discepolo. Come Klinkhamer afferma in uno scritto successivo, intitolato *Difesa della libertà di parola nella comunità dei credenti*,⁷⁶ profetizzare significa

presentare in una lingua comune e nota, in modo che possano venire intesi da ognuno, alcuni doni spirituali, per mezzo dei quali la comunità possa venire ammonita, mossa a commozione, istruita, migliorata o istituita.⁷⁷

Non si tratta quindi di un atteggiamento idolatrico nei confronti della parola del testo sacro, quanto piuttosto della consapevolezza che solo nella diffusione e nella messa in comune di un linguaggio condiviso possa risiedere la salvezza di ciascuno. Inoltre, proprio perché il dono profetico non è patrimonio di una minoranza esclusiva, esso stabilisce fra i credenti un piano di radicale uguaglianza; come afferma ancora Klinkhamer nel suo primo scritto,

perché ritenere che uno da solo spiegherà la Legge più facilmente che non se è

te hooren redeneeren, zo dat-ze, gelijk de Comedy-speelen, meer uyt lust en vermaeck der ooren, als waere Godt-zaeligheydt, worden bezocht” (ivi, pp. 253-254).

74 Cfr. ivi, pp. 14-15.

75 “Die propheteert die sticht de Gemeente” (ivi, p. 39).

76 *Verdedinge van de Vryheydt van Spreken inde Gemeente der Gelovigen, ofte een Antwoort waar de Argumenten welcke Isaacus Pontanus Remostrand Predikant tot Amsterdam tegen de selve heeft uytgegeven, worden ondersocht: ende waarheydt der Geboden, Exempelen ende Redenen van de vryhedt meerder bevestigt*, t’Amsterdam, Ter Druckerye van Daniel Baccamude, Anno 1662.

77 “In een ghemeene en bekende tael, op dat men van een yder verstaen soude kunnen worden, eenighe Geestelijcke gaben voordragen, waer door de Ghemeynte vermaent, ghetroof, gheleert, ghebetert, of ghesticht soude worden” (ivi, p. 54).

sostenuto dall'aiuto di molti? [...] Nell'assemblea è lecito che i poveri migliorino ed ammoniscano i ricchi, i dotti gli ignoranti, i vecchi i giovani ed anche viceversa, e gli uni gli altri, senza distinzione di stato, conoscenza, età, ecc.⁷⁸

La pratica della libera profezia non è dunque riconducibile alla rivendicazione di uno spazio libero, all'interno del quale ciascun individuo possa esprimere la propria attitudine personale a leggere e a interpretare la Scrittura; Klinkhamer infatti ripete la distinzione presente nella *Lettera ai Corinti* tra linguaggio e profezia, sulla base della quale appare la decisiva superiorità della seconda sul primo,

poiché, sebbene chi parli una lingua comunica con Dio nello spirito, ed edifica se stesso, tuttavia egli non porta alcuna utilità né alla comunità, né ai non credenti [...]; al contrario, se tutti profetizzassero, una duplice salvezza verrebbe apportata, sia a loro stessi, sia alla comunità e ai non credenti.⁷⁹

La profezia è un linguaggio che non esprime semplicemente le opinioni private di un singolo individuo, ma che pone le basi per una ricerca comune della verità, e che pertanto costituisce un aspetto fondamentale della ricostituzione di quel rapporto puro e incontaminato che la comunità originaria dei fedeli intratteneva con Dio, e al quale una chiesa istituita sulla base della separazione dei credenti in clero e laici non potrà mai ritornare. Klinkhamer sostiene dunque che la comunità collegante, ancorché fondata solo sulla adesione quotidiana e volontaria dei fedeli, non per questo deve abdicare al compito di ricostituire sulla terra la chiesa originaria, e anzi soltanto in questa prospettiva 'costituente' la libertà di profezia acquisisce il suo pieno valore.

Un'altra importante testimonianza ci viene dall'opera di Galenus Abrahamsz. de Haan (1622-1706), che è predicatore della congregazione di Amsterdam alla quale aderiscono due amici di Spinoza, Pieter Balling e Jarig Jelles. Galenus, condotto da Boreel a visitare il collegio di Amsterdam, ne diviene un assiduo frequentatore, e da questa esperienza matura una concezione della chiesa che affida a uno scritto composto nel 1657 insieme a David Spruyt, e noto come *I 19*

78 "Inde Vergadering de Arme den Rijcken, de Geleerde den Ongeleerden, de Oude den Jonghen, &c. ende oock Weerkeurig, de een den ander, zonder onderscheydt van staeten, kennis, ouderdom &c., goorloft is te beteren, en te vermaenen" (*Vryheid van spreekken*, cit., p. 42).

79 "Want, al-hoe-wel een die een Taele spreeckt, Godt in den Geest spreeckt, en hem selven sticht, zoo brengt hy nochtans geen nuttigheydt, noch aen de Gemeynte, noch aen de Ongeloovige [...]: daer in tegendeel, zoo zy alle Propheteerden, een dubbel heyl zoude worden aengebragt, en aen zelfs, en aen de Gemeynte, en aen de Ongeloovige" (ivi, p. 52).

articoli.⁸⁰ Punto d'avvio della sua riflessione è la ripresa del tema anabattista della caduta della chiesa visibile istituita da Cristo, che aveva conferito ai primi cristiani dei doni spirituali peculiari per farla crescere e per difenderla dai falsi predicatori. In particolare, i membri della comunità originaria possedevano il dono profetico di “una parola pura e non alterata”,⁸¹ portatrice della verità; e, nonostante ciascuno disponesse di questa capacità secondo modalità e quantità diverse dagli altri, tuttavia “sia coloro che esercitavano un ufficio, sia quelli che erano fuori da ogni carica, erano battezzati ugualmente dallo stesso spirito in un unico corpo”.⁸² Il rapporto con il divino veniva così ridislocato nella dimensione orizzontale ed egualitaria di un plesso di relazioni tra i fedeli, che rifiutava ogni gerarchia. Tuttavia, “a causa dell'abbandono e della negligenza nei confronti di questi doni”,⁸³ iniziò un periodo di decadenza della comunità dei cristiani che colpisce tutte le chiese istituzionali, compresa quella mennonitica, alla quale Galenus appartiene; conseguentemente, nessun ministro ecclesiastico può più affermare legittimamente di possedere alcuna autorità sovranaturale.⁸⁴ Ai veri credenti, allora, non resta che intraprendere un nuovo cammino per restituire la chiesa alla sua santità primitiva; un cammino sorretto solo dalla loro buona volontà, a sua volta originata “dalla nuda fede e da una speranza priva finora di certezza”.⁸⁵

In uno scritto successivo, intitolato *Ulteriore chiarimento dei 19 articoli*, Galenus spiega il senso di questa affermazione:

Chiamiamo nuda questa fede, poiché, oltre alla fede che ciascuno pratica da sé attraverso la comprensione della S. Scrittura [...] non è evidente, né viene prodotta alcuna altra prova o dimostrazione divina priva di dubbio che Dio sia vissuto in Cristo.⁸⁶

80 *Bedenckingen over den toestant der sichtbare Kercke Christi op aerden, koterlijck in XIX artikelen voor-ghestelt*, pubblicate insieme al *Nader verklaringe van de XIX Artikelen* [Ulteriore chiarimento dei XIX articoli], t'Amsterdam voor Ian Rieuwertsz., 1659; si tratta dello stesso editore che pubblicò, sotto pseudonimo, anche l'opera postuma di Spinoza.

81 “Een louter an onvervalst Woordt” (ivi, articolo 4).

82 “Beyde die gene die in Ampten, en die daer buyten waren, ghesamentlijck door eenen Geest tot een lichaem gedoopt waren” (ivi, articolo 8).

83 “Door achterloosheydt, en versuym van gaven” (ivi, articolo 10). Nel *Nader Verklaringe* Galenus situa il tempo della caduta della chiesa all'epoca di Costantino, quando il mondo irrompe nella comunità cristiana e la contamina definitivamente.

84 Cfr. ivi, articolo 13.

85 “Een bloot vertrouwen” e “tot noch toe onverseeckerde hoop” (ivi, articolo 16).

86 “Bloot noemden wy dit vertrouwen: Om dat benevens het vertrouwen, dat yder hier toe uyt het verstandt der Heylighe Schrift sich selven toepast [...] niet en blijck, noch voort-gebracht wordt, eenigh ander ontwijffelijck Goddelijck bewijs, en betoogh, van dat het Godt in Christo belieft heeft” (*Nader verklaringe*, cit., p. 52).

Quindi nessun segno esteriore, ma solo una pratica quotidiana che intenda essere fedele ai dettami evangelici, così come essi vengono compresi dalla lettura comune del testo biblico, assicura la giustezza del cammino verso la salvezza. L'incertezza della fede non diminuisce tuttavia il ruolo attivo dei fedeli, ma al contrario ne sottolinea l'imprescindibilità per creare i presupposti di una seconda venuta di Cristo: occorre infatti che i cristiani “per tutto il tempo di questa caduta vegliano scrupolosamente, fino a quando il Signore verrà”,⁸⁷ e nel frattempo esercitino la tolleranza e la completa libertà di parola nelle riunioni, analogamente a quanto accadeva nella chiesa primitiva, dove l'edificazione dei membri della comunità avveniva

non in forza di un privilegio o autorità, o di una vocazione divina particolari, come se fossero presenti degli ambasciatori di Dio e di Cristo; ma in virtù di una vocazione universale e di un obbligo d'amore nei confronti del prossimo.⁸⁸

Con maggiore radicalità di Klinkhamer, Galenus sostiene la natura compiutamente umana di ogni comunità ecclesiastica, e su questa convinzione fonda la sua strenua difesa della libertà di parola nelle riunioni religiose, nonché la tolleranza nei confronti delle altre confessioni. Ma, a loro volta, questi principi assumono un significato soltanto nella misura in cui vengono compresi come mezzi per la realizzazione di un progetto più ambizioso, che mira a creare le condizioni affinché venga recuperata l'originaria ‘simpatia’ tra uomo e Dio, e quindi a preparare il terreno per la seconda venuta di Cristo. In tal senso si spiega il millenarismo che Galenus esprime in numerosi passi, e che difficilmente potrebbe armonizzarsi con una concezione della tolleranza religiosa fondata esclusivamente sul diritto di ogni individuo a professare la propria fede;⁸⁹ di contro, tanto la libertà di parola nelle riunioni, quanto l'ansia chiliastica presente in molti altri partecipanti ai collegi,⁹⁰ esprimono il tentativo di riattivare una dimensione collettiva e partecipativa della fede, per molti versi lontana dal diritto soggettivo all'interpretazione del testo biblico secondo il proprio sentire personale. Di fatto,

87 □ “Gedurende den tijdt deses vervals, sorghvuldighlijck te waken, tegens dat de Heere komen sal” (ivi, p. IX).

88 “Niet uyt kracht van eenigh bysonder voor-recht, autoriteyt, ofte Goddelijcke beroepinge, als Ghesanten Godts en Christi; Maer uyt kracht van een alghemeen beroep, ende plicht van liefde tot haer even-naesten” (ivi, p. 90).

89 Una lettura in senso più marcatamente individualista della nozione di tolleranza nel lessico collegiante è invece presente nel testo di Fix citato.

90 Sul millenarismo di molti scritti collegianti (come ad esempio dell'opera di Petrus Serrarius, anch'egli amico di Spinoza) si è espresso di recente W. van Bunge, *Spinoza past and present: essays on Spinoza, spinozism and Spinoza scholarship*, Leiden, Brill, 2012, cap. IV: *Spinoza and the Collegiants*, pp. 51-66.

l’insistenza sulla fragilità della natura umana, quale emerge dal racconto della decadenza della comunità primitiva dei cristiani, non è mai tale da giustificare il ripiegamento della devozione nell’ambito privato della fede personale, né tantomeno la necessità di un ordine ecclesiastico istituzionalizzato, che garantisca la salvezza dei fedeli, mediando tra Dio e il singolo; piuttosto, il rischio e l’incertezza caratterizzanti “la nuda fede” di un’epoca che ha perduto i doni carismatici dello Spirito Santo ne esaltano la dimensione radicalmente egalitaria,⁹¹ cogliendo nel seppur debole legame che tiene unita la comunità degli uomini di buona volontà l’unico mezzo a disposizione per partecipare alla redenzione del mondo e alla costruzione dei presupposti per la seconda e decisiva venuta di Cristo.

5. *Dalla libera profezia alla libertà nella repubblica*

Riprendiamo a questo punto l’analisi del progetto esegetico del *TTP*, ricordando la sua presa di distanza tanto dallo scetticismo, quanto dal dogmatismo; infatti, dal momento che non è possibile assegnare al testo biblico più razionalità di quanta ve ne sia effettivamente,

volendo sapere se Mosè abbia creduto o meno che Dio fosse fuoco, non lo dobbiamo in alcun modo inferire dal fatto che questa opinione si accordi con la ragione o sia in contrasto con essa, ma solo dalle altre sentenze dello stesso Mosè.⁹²

Questo significa che chiunque sia dotato almeno della capacità di ragionare – ovvero in linea di principio tutti gli uomini⁹³ – possiede almeno in potenza gli strumenti necessari per comprendere il vero messaggio del testo biblico. La proposta esegetica avanzata da Spinoza trova quindi un’assonanza con l’esperienza dei *colloquia prophetica* collegianti, dei quali Spinoza non soltanto aveva avuto notizie grazie ai numerosi amici che li frequentavano, ma ai quali molto probabilmente aveva partecipato di persona durante il suo soggiorno a Rijnsburg, nei primi anni ’60 del XVII secolo.⁹⁴

Di conseguenza, non solo i teologi che si ammantano di una rivelazione divina,

91 Un esempio concreto dell’egualitarismo collegiante è dato dal ruolo importante giocato all’interno dei collegi dalle donne, come segnala van Bunge, *Spinoza past and present*, cit., p. 56.

92 *TTP* VII, p. 191.

93 Cfr. infatti *Eth* II, ax. 2: “L’uomo pensa [o, altrimenti: noi sappiamo di pensare]” (p. 124; G, Bd. II, p. 85).

94 Cfr. ancora van Bunge, *Spinoza past and present*, cit., p. 51, che ricostruisce sinteticamente il dibattito precedente – iniziato già nei primi anni del XX secolo – sul rapporto tra Spinoza e i collegianti. Cfr. altresì Visentin, *La libertà necessaria*, cit., pp. 88-90.

ma neppure i filosofi di professione, che pretendono di possedere il monopolio del lume naturale, possono considerarsi un gruppo separato dal resto della moltitudine da un divario incolmabile, tale per cui essi “non possano errare in materia di interpretazione della Scrittura”;⁹⁵ al contrario, osserva ancora Spinoza, “dai principi del nostro metodo non segue necessariamente che il volgo si acquieti nella testimonianza degli interpreti”,⁹⁶ mentre esso è in grado di attingere autonomamente a “quanto è necessario alla salvezza”, dal momento che “si tratta di cose molto comuni e usuali (*quod adeo communia et usitata sunt*)” (p. 219):⁹⁷ ed è questo fondamento comune ed egualitario della percezione del vero – una percezione che, almeno per quanto riguarda il piano etico-politico, è raggiungibile da chiunque⁹⁸ – a determinare il carattere democratico dell’esegesi biblica spinoziana, nonché la sua lotta appassionata contro ogni *auctoritas*. Il testo biblico diventa così un campo di battaglia, il luogo di un conflitto violento (all’opera anche nella tollerante Olanda in cui viveva il filosofo)⁹⁹ contro chi cerca di conquistare il monopolio dell’esegesi per imporre il proprio dominio sulle coscienze. La lotta che Spinoza intraprende – all’interno della quale la discussione sul significato del linguaggio profetico svolge un ruolo imprescindibile – passa necessariamente attraverso la definizione del significato da attribuire alla divinità del testo sacro: infatti, poiché “si definisce sacro e divino ciò che è destinato all’esercizio della pietà e della religione”, e che “resta sacro fin tanto che gli uomini ne fanno un uso religioso”, ne consegue che anche la Scrittura “in tanto è sacra – e divine le sue parole – in quanto muova gli uomini alla devozione verso Dio”¹⁰⁰ e all’amore verso il prossimo, cioè alla virtù. La libera indagine del testo biblico si fonda dunque sulla necessità di cogliere l’effettiva portata del suo messaggio, e quindi sulla necessità di liberarsi da ogni pregiudizio superstizioso; e tuttavia questi due modi di intendere la libertà (come libertà di indagine e come liberazione dal pregiudizio) non sono necessariamente congiunti, dal momento che non sempre il primo riesce a realizzarsi pienamente nel secondo: non sempre, cioè, la libertà di filosofare, intesa come libertà dai vincoli di un potere che impedisce agli individui

95 *TTP* VII, p. 217. Il testo continua segnalando il rischio che, attribuendo ai filosofi il possesso assoluto della verità, si possa creare “un’ autorità ecclesiastica del tutto nuova e una nuova casta di sacerdoti o di pontefici, che il volgo deriderebbe, più che venerare” (*ibidem*).

96 *Ibidem*.

97 *Ivi*, p. 219.

98 “Ed è in questa percezione, e non nella testimonianza degli interpreti, che il volgo si acquieta e, quanto al resto, esso condivide la sorte dei dotti” (*ibidem*).

99 Sulla ricezione fortemente critica del *TTP* in Olanda (anche negli ambienti che Spinoza riteneva più vicini alle sue posizioni) cfr. S. Nadler, *A book forged in hell: Spinoza’s scandalous treatise and the birth of the secular age*, Princeton, Princeton University Press, 2011; tr. it. *Un libro forgiato all’inferno: lo scandaloso Trattato di Spinoza e la nascita della secolarizzazione*, Torino, Einaudi, 2013.

100 *TTP* XII, pp. 315 e 317.

di leggere il testo sacro e di interpretarlo a proprio modo, ottiene come risultato l'avvio di un processo di emancipazione da qualsiasi registro interpretativo sorretto dal pregiudizio: al contrario, spesso i vincoli sono più profondi e più difficili da sradicare di quanto si possa immaginare, dal momento che “il volgo (asservito [*addictum*] alla superstizione e amante delle reliquie del tempo più che della stessa eternità) adora i libri della Scrittura anziché la parola stessa di Dio”.¹⁰¹

Per cercare di comprendere come Spinoza tenti di venire a capo di questa difficoltà, la cui soluzione assume un'importanza decisiva nel valutare la coerenza tra la dimensione etica e quella politica della sua filosofia, torna utile riprendere l'affermazione da cui ho preso avvio: “*Hodie nullos habemus prophetas*”. È risultato chiaro dalle pagine precedenti che essa indica il rifiuto da parte di Spinoza della ‘soluzione teocratica’ avanzata da Mosè, dal momento che la rivelazione profetica, pur svolgendo un ruolo costituente all'interno della società degli Ebrei dopo l'esodo, costituisce una soluzione ormai impraticabile per le mutate circostanze storiche, oltre che per la grande ambivalenza e per il rischio che la contraddistingue – rischio che il vero profeta sia soppiantato dal falso profeta, e che il carattere egualitario della teocrazia venga annichilito dal dispositivo teologico-politico della monarchia. La profezia non può più fondare un ordine politico democratico, e tuttavia può ancora svolgere un ruolo importante, diventando strumento di controllo popolare dell'agire dei governanti. In questa prospettiva, il passaggio da una rivelazione profetica che permane nelle mani di pochi (per quanto si radichi implicitamente nell'immaginario collettivo) a una pratica profetica condivisa dall'intera comunità, in cui la potenza del linguaggio si mostra nella sua piena immanenza al corpo della moltitudine, può diventare una preziosa fonte di ispirazione sul piano dell'organizzazione religiosa del diritto collettivo di discussione come principio fondamentale della libertà repubblicana. In questo senso, l'affermazione: “non ci sono più profeti”, suona piuttosto come: “tutti siamo profeti allo stesso modo”,¹⁰² come la compiuta universalizzazione del dono profetico, ovvero della capacità di prendere la parola e di ricercare nel dialogo con gli altri la strada della verità e della giustizia.¹⁰³

101 Ivi, *Prefazione*, p. 15.

102 Va ricordato che il desiderio di una profezia universale, condivisa da tutto il popolo, era stato espresso anche da Mosè, almeno secondo quanto afferma lo stesso Spinoza alla nota XXXVI del cap. XVII del *TTP*: “Così infatti [Mosè] risponde a Giosuè: ‘Ti infiammi forse a mio nome? Fossero tutti profeti nel popolo di Dio! (*Utinam omnis Dei populus propheta esset*)’ [Nm 11, 29]; ovvero: ‘Se soltanto il diritto di consultare Dio tornasse ad esser tale che il potere regale dimorasse presso il popolo!’” (p. 411).

103 Seppure attraverso un percorso differente, che coinvolge altri pensatori e attivisti politici, come Pieter Cornelis Ploekhoy e Franciscus van den Enden, anche van Bunge giunge alla conclusione che l'influenza del movimento collegiante su Spinoza fu fondamentale di carattere pratico-politico, piuttosto che filosofico (cfr. *Spinoza past and present*, cit., pp. 60-61).

A partire da questa prospettiva, è possibile anche comprendere la differenza di accento che attraversa gli ultimi due capitoli del *TTP* per quanto riguarda il tema dell'obbedienza al potere sovrano. Nel capitolo XIX, nel quale si mostra che “il diritto sacro è di esclusiva competenza delle somme potestà”,¹⁰⁴ Spinoza insiste sulla necessità di obbedire in ogni caso all'autorità politica;¹⁰⁵ invece nel capitolo XX il testo dichiara il diritto e anzi la necessità di resistere alla tirannia, a partire dalla tesi secondo la quale “quanto più si cerca di togliere agli uomini la libertà di parola, tanto più ostinatamente essi tentano di opporre resistenza”.¹⁰⁶ Come conciliare queste due prospettive apparentemente contraddittorie? Io credo che la differenza dipenda dalla natura del soggetto che resiste, e ancora di più dalle motivazioni che lo spingono ad opporsi a un dominio tirannico: nel primo caso, infatti, la resistenza cerca la sua legittimazione (come facevano i monarcomachi calvinisti, ma anche quelli cattolici)¹⁰⁷ in un principio trascendente come la rivelazione profetica, che tuttavia reca con sé il rischio di condurre il popolo ribelle verso un'altra e forse peggiore forma di assoggettamento, quello teologico-politico; nel secondo caso, invece, la ribellione emerge da un rifiuto condiviso da molti, se non da tutti, a cedere la propria libertà di parola, a perdere cioè la possibilità di essere ‘profeta’ in prima persona, ovvero di contribuire attraverso la libera discussione al governo della cosa pubblica. La libera discussione (forma secolarizzata della libera profezia) costituisce così sia il momento genetico di qualsiasi processo di emancipazione, nella misura in cui permette la circolazione e la messa in comune di immaginazioni e di idee, sia il fondamento ineliminabile di un'attitudine comune a resistere all'oppressione. Nel primo caso essa si esprime come volontà di “difendere [...] il diritto altrui come se fosse il proprio (*tanquam suum*)”,¹⁰⁸ concependo quindi lo spazio del pubblico dibattito come spazio comune e universale; nel secondo diventa una libertà che fronteggia il potere dispotico, fino al punto di “considerare nobilissimo suscitare delle rivolte (*seditiones*), ricorrendo a

104 *TTP*, p. 457.

105 Un'obbedienza dovuta anche nei confronti di un tiranno, a meno che non sorga un profeta legittimato dalla rilevazione divina - possibilità che tuttavia Spinoza di fatto esclude: “tutti sono tenuti a restare fedeli anche a un tiranno, fatta eccezione per colui cui Dio, con una rivelazione certa, abbia specificamente promesso un sostegno contro il tiranno: conseguentemente a nessuno è perciò consentito di richiamarsi a quest'esempio, a meno che non abbia anche il potere di compiere miracoli” (ivi, p. 467).

106 Ivi, p. 487.

107 Sulla distanza tra la concezione spinoziana del resistenza e il pensiero monarcomaco cfr. L. Bove, *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996; tr. it. *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza*, Milano, Ghibli, 2002, pp. 297-304.

108 Ivi, cap. XVI, p. 377. Poche righe sopra Spinoza aveva scritto che “per vivere in sicurezza e veramente bene, essi [sc. gli uomini] dovettero necessariamente associarsi in unità (*in unum conspirare*), facendo quindi in modo da rendere collettivo quel diritto (*ut jus [...] collective haberent*) che ciascuno per natura aveva su ogni cosa”.

qualunque mezzo”.¹⁰⁹ Pertanto il fine della repubblica (o meglio: il suo motore immanente) coincide con l’attivazione di un processo di liberazione che è superamento delle passioni che dividono e incremento di quelle che uniscono, e con esse della comune ragione: “far sì che [i cittadini] facciano uso della libera ragione, senza rivaleggiare nell’odio, nell’ira e nell’inganno, e senza fronteggiarsi con animo iniquo”.¹¹⁰

Nelle ultime pagine del *TTP* Spinoza affronta dunque un duplice compito: da un lato, quella di contrastare i suoi avversari, che vogliono imporre un controllo teocratico all’agire dei governanti laici, mirando “alla divisione dello Stato (*imperium*)”,¹¹¹ ovvero alla produzione di un corpo che si autolegittima aldilà del comune consenso (intendendo assoggettare il discorso politico a un diritto legittimato da un potere sovranaturale); dall’altro, quella di garantire un controllo democratico – cioè immanente al corpo collettivo – sull’agire dei governanti. La questione in realtà non riguarda solo la lotta politica puntuale, ma tocca un punto decisivo della riflessione filosofica spinoziana, che è quello di trovare gli strumenti per avviare percorsi di emancipazione della moltitudine in grado di modificarne la struttura affettiva e immaginativa, e con essa di democratizzarne l’organizzazione politica. Alla monarchia teologico-politica Spinoza contrappone così la *libera respublica*, nella quale la “libertà comune”¹¹² si salda con il “libero giudizio di ciascuno”, definendo un orizzonte che non è riconducibile a una matrice liberale e individualistica della libertà, ma che cerca di saldare libertà di tutti e libertà di ciascuno in un’unica condizione; una condizione che accetta le controversie, e anzi le favorisce, correndo perfino il rischio che esse divengano sedizioni. Nel sostenere un simile progetto, l’analisi condotta nel *TTP* intorno alla trasformazione della rivelazione profetica e del linguaggio dei profeti dal testo biblico all’Olanda del XVII secolo svolge un ruolo di assoluta rilevanza.¹¹³

109 Ivi, cap. XX, p. 487.

110 Ivi, p. 483.

111 Ivi, cap. XIX, p. 469.

112 Sul significato e sull’uso del lemma “*communis libertas*” nel *TTP* cfr. Visentin, *La communis libertas nel Trattato teologico-politico*, cit.

113 Cfr. in tal senso anche le conclusioni del saggio di James, *Narrative as the means to freedom*, cit., p. 263: “Their [sc. delle Sacre Scritture] doctrine, one might say, presents in the compelling guise of a religious narrative the republican view that the only way to gain political freedom is to legislate for oneself a law that upholds the common good”.